

西川晩翠『心学道話』をめぐって —幕末蝦夷地の石門心学

船戸 雅也

Nishikawa Bansui and the Ethical Teachings -“Shingaku” in the Ezo Place during the Late Tokugawa Period

FUNATO Masaya

Abstract

A missionary of “Shingaku”, Nishikawa Bansui (?-1857), took a big role in its spread in the Ezo place during the late Tokugawa period. Bansui preached filial devotion, patience, abstinence and harmony to prevent the extinction of the descendant. He faithfully inherited those moral virtues from the founder, Ishida Baigan(1685-1744), and emphasized the role of “honshin”, deep essence or heart, in the attainment of nirvana. To supplement the thought based upon the life experiences of merchants, Baigan incorporated aspects of Shinto, Confucianism, Buddhism, and the philosophy of Laozi and Zhuangzi. Bansui argued that understanding the “honshin”, anyone would notice Shinto, Confucianism and Buddhism are not different.

In an early modern period in which merchants were thought to be cunning, Baigan’s thought, “Shingaku”, justified the profits of merchants and advocated a proper way of life for them. Therefore, “Shingaku” spread widely among people of all social ranks. Through the efforts of his pupils, his practical ethics played a role in adult education during the last part of the Edo era. Bansui was one of his pupils and under the influence of his education, the teachings of the five cardinal principles of morality were translated into Ainu and used to “civilize” Ainu in Ezochi.

Bansui succeeded to the nature of mind theory and the world epistemology of “Shingaku” faithfully. Furthermore he added the verge of death theory that he learned from Buddhism. Although Bansui’s handwritten preach records are stored in the Hakodate City Central Library, but they are not published. Although the late Tokugawa period was a time when social uneasiness spread, his sermon included thoughts with the forward vitality. The practical ethics thereby crossed borders in early modern Japan.



目次

はじめに

1. 石門心学と西川晩翠
2. 晩翠における〈心〉
3. 晩翠の天人合一と生々観
4. 晩翠の死生論
5. 晩翠の道話パフォーマンスと活力

おわりに

はじめに

19世紀の半ば、心学者西川晩翠（生年不明 -1857）は、石門心学が蝦夷地へ普及する過程において重要な役割を担った。石門心学は京都の商人、石田梅岩（1685-1744）が創唱した教学であり、近世後期をとおして、地域としては蝦夷地から九州豊後に至るまで、社会階層においては主に町人、ひいては農民、武士階級にも広がっていった。京都から発祥し、全国規模で普及した石門心学であったが、函館に松前藩士らによって心学講舎「誠終舎」が設立されたのは、幕末期の安政4年（1857）であった。その5年後の文久2年（1862）には、室鳩巢の『五倫名義』に、アイヌ語の翻訳が付け加えられた『五倫名義解』が出版され、函館奉行所はアイヌを「改俗」するためにこれを配布した。貿易と渡航が制限された海禁体制下、対外関係を維持していた所謂「4つの口」の外にある緩衝地帯において、異民の平民化に石門心学とその教学の中心に位置づけられる儒教道徳が役割を担ったことは注目に値する。

松前藩における心学の普及のために、江戸から招聘された西川晩翠は、三参舎の中村徳水らと関東以北を遊説した関東心学系の心学者であり、その足跡について言及する先行研究はあるものの²、晩翠の教説そのものを取り上げた研究は見当たらない。晩翠による手録本がいくつか残されているが、なかでも『心学道話』は、晩翠が講釈した道話を収録した、あるいは晩翠が自ら講じる道話の草稿を認めたものと思われる。本稿

では、晩翠『心学道話』の解釈から、その思想における論点を浮かび上がらせることを試みる。

1節では、晩翠が残した足跡にみられる時系列と地域性から、石門心学におけるその立ち位置を概観する。石田梅岩の創唱した思想は、〈心〉と〈性〉をめぐる心性論、および天人合一や生々論を説く世界認識論の二つの側面から検証することができる。2節においては心性論、3章においては世界認識論、それぞれの側面から、晩翠が梅岩の思想をどのように継承し、またそれをどのように展開したのかを検討する。4章では、晩翠が仏教的素養から説いた死生論を参照し、5章においては晩翠が道話で披露したと思われるパフォーマンスについて取り上げる。これらのことをとおして、梅岩が死去して100年余りが経過した幕末において、蝦夷地に伝播した石門心学の系譜を描き出すことを試みたい。

1. 石門心学と西川晩翠

石田梅岩が創唱した教学は「石門心学」と呼ばれる。梅岩はその門弟たちと『都鄙問答』を編纂し、町人、とりわけ商人の倫理と、「〈心〉を尽くして〈性〉を知る」ことの重要性を説いた。「心学」という呼び名は、近世の初頭から台頭し、次第に広まったとされている³。元禄二年に『藤樹蕃山心学文集』が出版され、山鹿素行と伊藤東涯は陽明学を「心学」といい、太宰春台と山縣周南は朱子学を「心学」といった⁴。心学という名称は、江戸時代の思想界において「異常な魅力を以て寵児⁵」であり、「学は畢竟心学であらねばならぬ」という信念もまた、名称も普及と共に普及していた⁶という。朱子学または、陽明学を指す「心学」と区別するために、石田梅岩門流の心学として「石門心学」が使われた⁷。その実践倫理は、江戸後期をとおして全国に普及し、身分を超えて庶民の成人教育を担った。梅岩は孝行、和合、勤勉、儉約、正直などの徳目を軸に、町人のふみ行ふべき道を説き、〈心〉を知る「開悟」を強調した。町人の生活体験を基礎にして、神道、儒教、仏教、老莊思想を平易に解釈する梅

岩の教学は、人間の本性を探究することで、武士、農民、町人それぞれに社会的役割と存在意義を唱えた。商人が利益を得ることは武士が俸禄を得ることと同じであり、正当な利益を得ることは自らを利するだけでなく、社会を利することになると説いた。そして、公共心を重視して商業道德の自覚を強調し、勤勉、正直、倹約の徳目を中心に、商人の立場を積極的に主張した。

はじめは一介の町人石田梅岩の志した個人的な社会強化運動で、専ら京都及至はその周辺のごく僅かな一部町人たちに実践倫理を平易に説いたものだったが、やがて彼の死後その高弟たちの手によって、生前梅岩が思ってもみなかったほど、次第に思想的結社として発展し、江戸の中期以降幕末にかけては全国的に普及するに至った⁸。一町民であった梅岩の教学は、18世紀後半から幕末にかけて、全国規模で町人、農民層から武士階級にまで広がり、その拠点となったのが、誰でもが学べる「心学講舎」であった。

梅岩が没した後、門弟の手島堵庵（1718-1786）が明和2年（1765）に心学講舎「明倫舎」を京都に設立。堵庵の門弟であった中沢道二（1725-1803）は、寛政3年（1791）に「参前舎」を江戸に設立した。特にその間の天明期（1781-89）に、石門心学は急速に進展していった。心学講舎は、江戸後期をとおして、蝦夷地函館から九州の肥前、筑後、豊後までに広がり、最盛期には講舎は182を数え、36,000人が学んだ。武士階級においても65藩で95名が門下生として学び、71藩が領民の教化に心学を採用した。石川謙は心学の普及について、次のような時代区分をしている⁹。

1. 創始時代（梅岩）：享保14年（1729）から宝暦13年（1763）までの35年間
2. 興隆時代（堵庵、道二）：明和元年（1764）から享和3年（1803）までの40年間
3. 教勢分裂時代：文化元年（1804）から文政12年（1829）までの26年間
4. 衰退時代：天保元年（1830）年から慶応3年（1867）までの38年間

石門心学が蝦夷地に到達したのは、すでに「衰退時代」に入ってからのものであった。函館市史には「心学講釈所」の項目において、以下のように述べられている。

嘉永4（1851）年。町年寄松代伊兵衛が渋田右衛門（共に弁天町の人）と謀り、鳥取藩士西川晩翠（守孝）を招いて松栄講を結び、毎月1と6の日に心学道話を講じ、庶民教化を行った。心学道話とは神・儒・仏の三教を融合し、その教旨を平易に説いたもので、卑近な例を多く用いたから、庶民に喜ばれ、聴聞する者が多かった。安政4年には、その道場を大町沖ノ口前（いまの西警察署前）に新設したが、晩翠はついに落成を見ないで死亡した。称名寺にその墓がある。落成した道場は奉行堀利熙によって「誠終舎」と名付けられ、（中略）奉行は奉行屋敷で月に三度心学の講義を吏員に聴聞させた。その影響はのちに室鳩巢の『五輪名義解』が、宗谷御用所から出版され、また根室の通司加賀谷伝蔵はこれをアイヌ語に訳すなどして、アイヌにもその教化を及ぼしている。更に晩翠について心学を修めた函館奉行支配役代島剛平は、明治になってから「明正会」をつくり、夜間に函館の庶民に道話を講じて庶民教化につとめた¹⁰。

蝦夷地函館に、西川晩翠が招聘され道話を講じたのは、ペリーが浦賀に来航した翌年のことだった。晩翠は武蔵国金沢を拠点として、東日本を遊説して回っていた。嘉永3年（1850）の冬に出立した遊説で、日光、白河、伊達、仙台、石巻、盛岡、一戸、八戸を経由して、翌年5月に函館へ到達し、「松栄講」と称する講舎を創設。翌年5月まで松前と函館で精力的に道話を講じ、この間に江戸から道話本を取り寄せた。この時期に晩翠から全講印鑑を受けた者が四人いたという。4年後の安政3年（1856）6月から2度目の函館滞在中、晩翠は体調を崩し翌年の4月に客死している。函館奉行公認のもとに「誠終舎」が設立されたのは、翌月のこ

とであった。石川謙は、晩翠の2度に亘る蝦夷地での足跡を次のように記述している。

嘉永五年六月一日に函館を出立した晩翠は、途々浅虫・庄内などに且は静養して且は講説して、十一月半ばに江戸を経て武蔵金澤に帰着した。病氣と家事粉擾とにさいなまれて懊悩の二年半を武相二州の間に送った彼れは、安政二年六月に再び東北を目指して江戸を去った。またと帰らぬ旅でもあり、指して急がぬ旅路でもあつた此の行の途々を太田・石巻に心ゆく迄の遊説を済ませて、彼の姿が再び函館に現れたのは、干支も既に改まった安政三年六月五日のことであつた。世は既に騒々しくなつて異国船が入替り立替り函館港に姿を見せる時勢と変つていた中に、老と死を抱いて、晩翠はこの地に最後の努力を傾けたのであつた。假舎に於ける修行手引にも、町屋へ招かれての家庭道話にも、彼れが一期の精魂が打込められていた。努力は空しからず、明けて安政四年一月から新講舎を設立する企てが社中の間に進められ、時の函館奉行堀織部正利熙から、やがて誠終舎の舎號を揮毫した扁額が授けられた。蓋し文天祥の「上事於君、下交於友、内外一誠、終能長久。」の句から取つて名付けたものである。晩翠はこの年四月九日に誠終舎の落成を見ずして客死したが、講舎の設立事業は着々進んで五月十九日に盛んな舎開きの式を挙行することが出来た¹⁾。

晩翠の出自は、出生を含めて不明な点が多いが、嘉永5年(1852)に2か月間、晩翠を滞在させ共に遊説をした荒井和水は、その『心学廻村日記』のなかに、晩翠が和水に語った自らの履歴を記している。

西川晩翠、實者但州出石城主仙石越前守様御家中、松平勘七郎三郎徳壽、十三歳之時因州家に被召出、改名松原徳次郎、後改西川東。高野山に登九年住居。夫より大阪え出、又江戸え出十二年住居²⁾。

出石藩主仙谷家の家臣、松平勘七郎の三男として生まれ、徳壽と名付けられた。13歳で鳥取藩松平家に養子に出され、松原徳次郎と改名、のちに西川東と改めた。高野山において9年住居したのち、大阪、江戸へと移っている。心学者としての道統については、中沢道二が江戸に設立した「参前舎」に出入していたこと、中村徳水と面識があり、半田村、鶴岡など徳水が遊説した地域を巡歴し、前講印鑑を所々で渡していることなどから推測して、関東心学系の心学者であつたに違いない、と石川は述べている³⁾。

高野山に9年住居したということから、晩翠は真言宗の素養を相当程度持っていたのであろう。晩翠が道話のなかで、真言宗のほか、日蓮宗、念仏宗などの教義の一説を度々取り上げ、卒塔婆に記される梵字の意味を解説していることなどは、その経歴を彷彿とさせるものである。晩翠は道話のなかで死生観を語り、民衆宗教的要素を思わせることの要因の一つにも挙げられよう。

晩翠は嘉永3年(1850)から晩年の安政4年(1857)まで8年間を『諸用日記』に記している。晩翠が東日本を遊説するなかで、函館には長期に滞在し、石門心学の普及とその拠点となる心学講舎の設立をめざし、献身したことが分かる。函館における石門心学、「誠終舎」に関する資料は郷土史家で、私立函館図書館の設立者であつた岡田建蔵らの努力によって、函館市立図書館に収蔵された。それら144点は、現在においても函館市中央図書館に収蔵されており、そのなかに西川晩翠による手録本21点が含まれている。

2. 晩翠における〈本心〉

石田梅岩は、「〈心〉を尽くして〈性〉を知る」ことの重要性を説き、石門心学において心性論は、その思想の中心に位置付けられる。梅岩の〈性〉の観念には、天理を身にうけたものとする宇宙論的・哲学的意味が包含されていた⁴⁾。手島堵庵は、梅岩の〈性〉を〈本心〉と読み替え、より広い階層、より広い地域において道話を講じ、そのことが以降、石門心学が広く展開する

契機になったことは良く知られている。道話とは、石門心学における主要な教説の方式であり、人間として必須の心構えを事実談・寓話などを織り込みながら興味深く平易に説諭するものだ。忠孝をはじめ既成の道徳を外側から押し付けるのではなく、心学の教化を目標として、人間が自己の本心を自覚して自主的に実践する態度まで導こうとした¹⁵。

西川晩翠の手録本『心学道話』は二巻で構成され、晩翠が遊説の際に講釈したと思われる道話五篇が収録されている¹⁶。手島堵庵や中沢道二による道話は、経書または仏典を引用し、それを解釈しながら語ってゆくものである。晩翠の『心学道話』においても、その雛形に倣い、『論語』、『易経』、『孟子』から引用した一説が冒頭に掲げられ、身近なエピソードや故事、そして和歌や川柳を交え、それらを解釈しながら説かれた教えが綴られている。幕末期、函館に至る東日本を遊説した晩翠は、「此門より入りてとふぞ本心を知たら、神佛儒共に皆我事と合点がゆきます¹⁷」、「とふぞ御修行に成て本心を尋ね出して 五倫五常の道を行ひますか神仏の御悦目出たひ事しや¹⁸」といって、〈本心〉を知ることの大切さを説いた。

〈本心〉を知ることの最大の目的は、「家」の没落をふせぐことだった。〈心〉を尽くし〈性〉を知ることを教えた梅岩の門に道を問うた町人たちをとらえていたのは、「家」の没落についての恐怖感だった。家内の和合や儉約や孝行などの日常道徳を確立しなければ、彼らはただちに没落の危機に直面した。たとえば、河内国石川郡の酒造業を兼ねた地主、河内屋五兵衛河正が子孫に残した教訓『河内屋可正旧記』が書かれたのは、元禄・宝永（1688-1711）年間であるが、すでにこの時代において、可正が住む門前町では、かなり栄えた家でも急速に没落するという例がきわめて多かった¹⁹。晩翠が東日本を遊説したのは、嘉永から安政にかけての幕末である。幕藩体制の社会的経済的な矛盾が露呈して物価は高騰するばかりか、大震災や黒船の来航、内裏の火災もあり、人心は世相不安におののいていた。いずれにしても、近世社会において、武士、町人、農民いずれの階層にとっても「家」の永

続は切なる願いであった。晩翠も、〈本心〉を知って、天理のままに成り切ることを会得することは、「家」の永続を可能にすると説いた。これを会得できずに、礼に従わず、気儘にすれば、「上下ともに家内ふ和合は勿論 家國も亡す事 皆是より發る²⁰」と説いたのだった。

晩翠のいう〈本心〉は、梅岩の〈性〉の概念を忠実に継承しているのではないだろうか。晩翠の〈本心〉は対立するものとして〈私心〉を挙げている。

人の心にも私心と本心との差別がある故 私心といふ身欲の己に克て 本心といふ天理の儘に成切を仁といふそと御示し成た²¹

〈心〉には、身欲を含む〈私心〉、天理の儘に成り切る〈本心〉の差別があるという。晩翠は〈仁〉を「天よりうみつけられた本心²²」としており、これは梅岩の〈性〉の概念に近接し、他方で〈私心〉は、梅岩の〈情〉に対応していると考えられる。梅岩は〈心〉から派生する、未発の〈性〉と已発の〈情〉という、朱子学概念を援用して次のようにいった。

心といへば性情を兼ね、動静體用あり。性といへば體にて静なり。心は動いて用なり。心の體を以ていはば性に似たる所あり²³。

梅岩の「心が性情を兼ねる」は、『近思録』の「心は性情を統ぶる者なり²⁴」を援用したものと思われ、〈性〉とは人が天から受けたもので動きがなく、これに動きが加わると〈情〉となる。〈性〉は體、〈情〉は用、の対応関係にあって、全くの別物ではないが、形として区別される。梅岩の「心を尽くして性を知る」における〈心〉と〈性〉の定義は、〈心〉が未発の〈性〉と已発の〈情〉に分かれるという宋学における心性論を援用した²⁵。こうしてみると、晩翠の〈本心〉は、「天よりうみつけられた」動きのない〈性〉であり、〈私心〉は〈心〉に動きが加わった〈情〉に対応していると考えられることができるだろう。そして、晩翠は『心学

道話』の同じ篇で〈本心〉について、次のようにも述べている。

本心は元は一つなれと 末に成と二つに分裂は
此蠟燭の火の光は 何處迄も明々なれと爰へ此扇
出すと 其影ふと蔭か出来る 依暗ひ所の蔭と明
るひ所の日向と二つ分る様な物て 其日向へ本心
の道心の明德の仏心の業促心のといふ名を付たり
又蔭忍冥ひ所へ 私心の人心の衆生の煩惱心の
いふなを付たよふな物しや 又其冥ひ蔭も 元明
ひ火か有はこそ出来る物ゆへ元を押で見ると一
つ²⁶

〈本心〉は本来一つであるが、光に当たる側と影になる側に分かれるものであり、照らされる方は道心、明德、業促心と名が付いて、影の方は私心、人心、煩惱心と名が付いてはいるが、影の側は照らされた側があればこそ、興るものであるから、元は一つのものである、という。これは明るい方は、人が天から承けた〈性〉の側であり、暗い方は動きが加わった〈情〉の側の解釈だと捉えることができよう。

晩翠は『論語』(顔淵)の「顔淵仁を問ふ。子曰く己に克ちて禮を復むを仁と為す。一日己に克ちて禮を復めば、天下仁に帰す。仁を為すは己に由りて人に由らんやと。」を解釈する三篇において、〈本心〉について次のようにも説く。

生れ付の本心を取り出して見ると 此克己の御辞の
廣大成意味か はつきりと分て真実に難有ふなす
さよふなひと 此御辞は何ふと委して御はなし致
しても 足袋の外から足のうらを抓よふな物で
今一きわ身に添ぬゆへ大切な事を 一生うろうろ
仕舞にせにやならぬ しかしここに 正直も物に
せず 他人の悪顔を見て猿面とてもいふと それ
は仁てはなひ 仁を尋ふ事 己に由りして その
殺し切た處か即仁の本体しや しかし此處は悪聞
へにくい所で 此場に居切事は 孔子様や顔回の
徳かなけれねは 中々出来ぬ事ゆへ 今一段引下

て申せは 万事堪忍の事と思へは其てよひ 百戦
百勝一忍に不如の忍の徳と申事 授戒苦行も及へ
からず 腹の立をこらへる斗と思ふ やはり堪忍
とはその様なちさい物てはなひ 佛法ては此世界
を娑婆世界といふ 是は天竺の言義にて 争にて
鬪すつと 堪忍の二字に成當る 其二字を日本で
訓とたへしのふと訓と云二字に成 是を俗言にい
へは こらへるといふ事になる²⁷

生れ持った〈本心〉は〈仁〉であり、言いかえれば、堪忍、耐え忍ぶ、こらえるという意味であるという。この篇の最後では、27歳になる娘に漸く舞い込んだ縁談の相手には、うるさい姑に小舅小姑、それに継子三人がいるというが、どうしたものか、という相談を受ける中沢道二と、その親娘の間答が語られている。姑は自分の親、小舅小姑は自分の実の兄弟、継子三人は自分の家族のように心得て嫁ぐつもりでいます、という娘とその母親に、道二はおおいに怒って「其様な利口なうそ持て居ては、何所行ても長久はなるまひ²⁸」、「夫は皆当座の出来合うそて、長久は出来ぬ、袋是は御止かよふ御座る²⁹」といい、あるべき心得を次のようにいう。

扱其外に一大事の覚悟といふは 別悪事でも御座
らぬ 只堪忍といふ事で御座る 此度の家へ嫁入
せらるるは只堪忍の行を勤めに行のじやと 覚悟
而往ねはならぬ 其訳は御前も今年で二十七年
親の家風に馴染た娘か嫁に他人の家に這れは心に
合ぬる事も多く 愁ひ事は有うちなれは何れ 長
ひ月日に汲處のすみや雪隠の壁に向て 泣る様な
つらひ事は幾度も有てあろふ 左様な事の有時で
も 平生其方に心の中になんぞ孝行したひ物か信
実らしい物を持合して居らるると たれはあれ程
にも為る物を 婆様か聞へぬとか おれは是程に
も思ふて居るに小姑がそで無とか 何れ向ふを恨
に思ふ心が出るに違はない そふ云心か出ると
家族それか修羅道の根と成て 終に錢の切小口一
生流清せられねはならぬ程に 必ず必ず其様な孝

行しやの信実しやのといふ 利口なうそは 先さつはりと除て於て 愁ひ事の有度に爰か大事の辛抱所 此か堪忍を勤にこそ 私は此家へ嫁入して来たのじやと 只一筋に堪忍の行を勤めらるるがよい それが真実の活た孝行じや 活た信実ゆへ其通有さへすれば 天下に欲なし 千秋万心束の榮へが出来る³⁰

嫁ぐ先の家族を、自分の家族と思うことなど長くは続けられるものではなく、ただ堪忍、耐え忍ぶことだ、と道二は説いた。結局、その家に嫁いだ娘はその堪忍を実践し、家内中何一つ申分ない勤めと和合は、町中の評判ともなった。そして、上からご褒美をいただき、内の調い行届き、末は継子の嫁が孝行者で、夫婦して継母を大切にした、という話はめでたく終わり、堪忍が和合、ひいては家の永続に繋がるということが説かれている。

〈本心〉を知って実践する徳目としての堪忍は、晩翠より80年ほど前に活躍した、布施松扇(1725-1784)の『松扇道話』において、次のように語られている。

忍とは即ち堪忍のことぢや。此かんにんの道さへまもらば。身納まり国治まる、和合の道。忍の徳たる、諸善萬行も及ばずというて、一切堪忍一つで世界中が治まる、けっこうなものぢや。堪忍ときけばやすきに似たれども己にかつのかへ名なるべし。おのれに克つとは、我が身勝手にかつのぢや、即ち天道様への御禮ぢや。今日ひいたい事を明日までかんにんするのぢや。酒のんだり、肴喰うたりすることも、ちとづつかんにんするのぢや。よい物着たいも、けふ一日のかんにんと思うて、先へのばすのぢや³¹。

松翁は、堪忍が個人の修身にとどまらず、国や世界を治める和合の道となるという。堪忍が世界の安寧に繋がるというのは、禁欲が人を平穏にするがゆえであり、私欲自体を抑え込むことができるならば、苦悩からは解放される。この考え方は、仏教の煩惱に関する

考え方と同一である³²。

3. 晩翠の天人合一と生々観

晩翠が精力的に東日本を遊説した時期は、梅岩が逝去してから既に100年以上が経過している。それでも、晩翠の〈本心〉にみるように、その教説には梅岩が創唱した概念が忠実に再現されている。梅岩の〈性〉の観念には、天理を身にうけたものとする宇宙論的・哲学的意味が包含されていたが、その世界認識論を構成する中心概念は、人は天地の一部であるという天人合一と、その天地人が継承連続するという生々観であった³³。梅岩は「人ハ一箇ノ小天地ナリ³⁴」といい、「生々ヲ継物ヲ善ト云³⁵」といった、晩翠においても、次のようにその天人合一と生々観は継承されている。

天は生々のみといふて 天は物を生出す斗しや 先陰が陽を生出し 陽から陰を生出し 昼から夜を生出し 夜から昼を生出し 春から夏 夏から秋 秋から冬 冬から春と次第次第に生々する斗しや 天道人ころさすといふて 天に物を殺す心はみぢんもない 人も天の生々の理を以て心として居ゆへ 生れる事を好 死る事を嫌³⁶

また、『心学道話』の二篇では、冒頭に『易経』文言傳の「坤道は其れ順なるか。天を承けて時に行う。積善の家には必ず余慶あり。積不善の家には必ず余殃あり。臣にして君を殺し、子にして其父を殺するは、一朝一夕の故に非ず。其由って来たる所のもの漸矣。これを弁ずること、早く弁せざるに由る也。易に曰く、履んで堅氷至ると。蓋し順なるを言える也。」が引用され、天地人の流行と天人合一の世界認識論が展開されている。

善も積されは名を誠に至らず 悪も積されは身を亡すに至すとゆうて 何事も此積るといふ事か恐しいものしや 三十三間堂の棟木に成たり 子石船の帆柱に成様な大木ても 初にはた二葉より

天の生々の養が漸々に積り積りてあのよふな大木に成たのじや 志て其伸るのを昼夜見続て居ても眼に見へはせぬ 人の善を積も此通で 先心は陽て天 體は陰て地 それ故何事も天心の青赤の通に随ふて行へは 間違は御座らぬ³⁷

ここには梅岩以来、脈々と説き継がれてきた、こつこつと勤勉に徳を積むべきという漸進主義が垣間見える。そして、善悪の蓄積は結果として一族の栄枯盛衰につながり、天心に従うことで正しき善の方向へ進むことができると説かれている。そして、〈本心〉を知ることとは、天人合一を理解し、天地の仕組みとしての貴賤尊卑を理解することであり、その貴賤尊卑は、役割の違いであればこそ、有用なものであり世の中の和合、相互扶助に資するものだといって、晩翠は次のように説いている。

人はたた本心を知て 天地と我と同根 万物と一体にして 其一体の内に自から貴賤尊卑の差別有事を能合点して置かよふ御座ります 惣て世界は元か一体の物故 能万殊と分て用をなし 又万殊分れて有物故一体といふ事を 知らにやならぬ事じや 夫を碎ていふて見ると此體の如く 此體も元一体の物なれと 頭は上尊い 足は下賤物ても自ら左右のかわりか有身にも 背や腹肩しやの腰しやのといふ 夫々に差別か有 是を今日の五倫の交にも此體の働く事に気を付てみると いつても此手足を仕ふに 天窓から先へ動て見せるとそれから手足がそれへつれて次第次第に働 又世界は楽に助合 人の字にても 無知して御読に成かよい 楽にたすけ助かるのしや³⁸

人の体による比喩表現は、梅岩をはじめとして石門心学の教説のなかで、たびたび用いられる。社会における貴賤の仕組みを、体の構造に準える晩翠の認識においては、梅岩がそうであったように社会構造は全面的に肯定される。天地と人が同根であり、万物と一体であるという晩翠の天人合一は、梅岩が説いた「人は

一箇の小天地」を継承したものと考えられ、天地人を構成する社会構造を肯定するのは、当然のことといえる。しかし、幕末において晩翠は、「泰平の御代に生れ。銘々家業を大切に勤さへすりや。何一つ不足のなひ身を持つから。道を知らぬとその難有さを夢にも思わす。生涯不足はつかりいひ暮す事。勿体ない事で御座ります。³⁹」と説き、泰平の有難い時代に生まれたのだから、〈本心〉と道を知り、家業を大切に勤めれば、何一つ不足はないはずだという。やがて起こる明治維新という社会変革の波を、石門心学が乗り越えられず、以降は人々の心を捉えることができなくなった要因が、そこにあったと考えることは可能であろう。

4. 晩翠の死生論

これまでみてきたように、晩翠の心性論と世界認識論は、梅岩が創唱した思想の概念を継承し敷衍するものと解釈できよう。そして、晩翠『心学道話』において特筆すべきは、「死とはなにか」が語られていることである。梅岩は宋明心学、いわゆる朱子学、陽明学に近いつつも、〈心〉を砥ぐには神儒仏いずれでも構わないという三教一致を説いた。晩翠も「三教一致といふておしえ方は三つに違ふなれと致る所只一つ⁴⁰」といった。そのうえで、晩翠は『心学道話』の末尾五篇で、仏教の概念を援用して、死生論を論じている。冒頭に引用されるのは、『論語』先進の「季路鬼神に事ふることを問ふ。子曰く、未だ人に事ふること能わず、焉んぞ能く鬼に事へんと。敢て死を問ふ。曰く、未だ生を知らず。焉んぞ死を知らんと。」である。

敢問死曰道生焉知死 是か又人而常に詮義して置ねはならぬ大切な事しや (中略) 人の死るといふ事はとふした事て御座りますぞ 死たら人はとふなる物て御座る それを御示し下されといわれたのしや 是か又人としては一日も早く詮義して置ねはならぬ大切な事しや なせなれば今日迄夫婦喧嘩した人か夕に主死すもあり。また他人の葬式の友して帰るやいな死するもあり 是人として

心得ねはならぬ事なれとも 昔より其人は少なひと見えて (中略) 誰も物知り顔して居ても 是を知た人か稀な物じや 此死るといふ事を能合点して置か肝要て御座る⁴¹

このようにいって、晩翠は「死とはなにか」を各々が常に考えるべきであると、聴衆に語りかけた。そして、晩翠は生と死は同じ理に貫かれているであり、人として避けがたい死に対する恐れは、生きることと死ぬことが別の理であると捉えることに原因があると示唆する。

生死は一理て貫と観と 寝た起たを見る様な物て生れて来と死て逝と何も別々な物でないからしやそれに凡夫小人は とふか生れぬ前と死た後とは大きに異ふて別々の物の様に思ふたり 又生理と死理と二つのように思ふて居る⁴²

そのうえで、晩翠は「貴方も本心を知て此生死の元来一理成事 御会得に成事て御座る」といい、生死が同じ理によって天から運命づけられていることを、天人合一と生々観に従って説いた。

天と我と空と此身と少もへたてのない事を物にたとへて見ると 恰と氷と水とを見る様な物しや水のツイ凝た斗て 氷と姿も變るけれと 其氷もやつはり水じや 氷の上には仮に結ふの解といふ事はあれと 元の水に結解のといふ事はなひ 人も恰と其通て 生る死るといふも畢竟此形の移り變る所から仮に名を付て云事なれと 本性に生死はない 生滅共に不生滅の物故 佛法に般若心経の中へ不生不滅不増不減とも説てある 又孔子も「仁者寿矣」と仰せられた 其又形質の移り變事の迅ひ事は眼たきする間も住まる物てはなひ其筈じや 此天理の流行に須更も住る事か無故 夫に連て世界の一切萬物が時々刻々に流通すのしや前に申天と我と空と此身と何も別々のものでないからの事しや⁴³

天地の万物と人は隔てがない、と晩翠はいう。水と氷の違いのように、人の生と死は、形の違いにすぎない。水そのものが固まったりと溶けたりしないのと同様に、人間の本質である性にも生死はない。世界の万物すべてが「天理の流行」に従い、生々を繰り返す。このようにいって、晩翠は人間の本質である〈性〉、〈本心〉を死生論においても、再認識を促す。続いて、『論語』子罕において孔子が説いた無常を引用し、生と死は天地の流行におけるひとつの理であることを次のように説く。

孔子様も川の上(ほとり)に立て「逝く者は斯の如きか。昼依るも舎(や)めず」と仰せられて形有物は不殘如斯 佛法ていふ時は生老病死の四苦を循る物はなひ それを此衣服ていふと仕立た所か生れたの追々古く成處か年の寄じや 又被れたり切たりすか病申て女中方色織をあて針を以て療治する 終には畜生相可す依て 檻樓に成て仕舞ふと 終ほろ葛籠へ突込馴 衣服葬礼しや 是又衣服の境界からいへは死んたの 檻樓からいへは生れたの 是て生死は一理成道理を御合点成かよひ⁴⁴

そして、晩翠は、天地の流行は速いものであり、それに従ってこの世の四時は行われ、仏教においては諸行無常という生死の道、生滅法であるとして、次のようにいう。

天理の流行誠に迅いもので それに連て此世界は動き通すのしやから 夫を知らせて遣たひ斗に佛法てあの釣鐘といふ物を拵へ 昔釈迦如来か山て鬼に聞れたといふ 四句の文の諸行無常 是生滅法 生滅滅已 寂滅為楽 といふ事を彫附二六時中にそれを突て ゴランゴランゴラン 此通り流通しぞ消て往そよと 處へそ下さる諸行無常とは 一切此世界に有程の事に何一つとして住まる物はなひといふ事じや 成程春かと思へば夏に成 夏かと思へば秋か来る 夜が明たかと思へ

は日か暮る 往かと思へはあす立 かと思へは居
る 言かと思へは黙る 一切住る事は無ひ物て
夫か昌に天理の流行 生死の道しやから 是生滅
法といふた物しや⁴⁵

大般涅槃經から引用された「諸行は無常なり、是れ生滅の法なり、生滅滅しおわりぬ、寂滅をもって樂と為す」の四句は、作られたものはすべて無常である、生じては滅していくことを本性とする、生滅するものがなくなり、静まっていることが安らぎである⁴⁶、ことを示す。力強く鳴り響きつつも、やがては消えゆく鐘の音とは、晩翠が修行を行った金剛峰寺根本大塔の鐘の音であろうか⁴⁷。〈本心〉を知り、克己、堪忍を心がけることが、「家」や地域の和合と永続につながることを説いた晩翠は、道話の末尾で、生と死は、生じては滅する「天地の流行」にしたがうものであり、この世につくられたものの宿命であるとして、死生論を展開した。また、真言宗の卒塔婆に印される「天竺文字」について、表面の「**ア**キャ、**ク**口、**イ**ラ、**ウ**バ、**エ**ア」は、宇宙の五元素「空、風、火、水、地」を意味し、また裏面の「**ク**バン」は、空気、宇宙そのものを意味することを丁寧に解説している⁴⁸。

このような死生論は、梅岩や堵庵にはみられないものであるが、このことは晩翠においては、社会的不安に人々が苛まれていた時代の要請があったと考えることができるだろう。幕末には、身近に迫る「死とはなにか」について考える機会が増え、町人がいかに生きるべきかという命題に端を発した石門心学であってさえ、死に対する宗教的思考が求められたのではないだろうか⁴⁹。晩翠の死生論は、次のように結論付けられる。

たとへ此身に生滅は有ても 心に生滅は無物故
仏法でいへば未来永々の心かやはり今日只今の心
なれば 神道儒は云に及す 佛法に餓鬼畜生修羅
しやの イヤ鬼しやの 佛の過去の未来じやのとい
ふ教も 畢竟今日只今の心にこそ用事の有事て
何も後の世の事てはなひ 只今の平生心 生死増
減にあつからぬ事をよく明らめ 只此心を恥しめ

ぬよふ 大事大切にする外はなし⁵⁰

体に生き死にはあっても、心に生き死にはないから、仏教でいう未来永々の心とは、今日現在の心であり、前世や死後の生まれ変わりに頓着するべきではない。いまの心こそを、恥かしめぬよう大事大切にすることだと、晩翠は説いた。〈本心〉を知り、日々の家業を大切に勤める、という教えを、その死生論からも補強している。

5. 晩翠の道話パフォーマンスと活力

晩翠の『心学道話』には、「爰へ此扇出すと」、「たとへは此扇を以て是を指にて出しゆる時は」、「まずこの扇子が出来ると」などの表現が全編で散見され、手に扇子を持って講釈していたことが伺われる。そして、話題を切り替える際や、和歌、川柳を詠みあげる前段、強調すべき部分には朱肉をついた丸い判子が、多くの個所で押されている。この判子は、講釈の節目や緩急を演出するために、手に持った扇を打つタイミングを印したものと推測することができる。

また、聴衆を話に引き込むとともに、教説の理解を助けるための工夫と思われる、身近な世話話や説話が、ふんだんに挿入されている。言いつけられた買い物をおぼれ忘れた買い食いをする小遣いや、試しに呼んでみると、ほんとうに下界に降りて来る迂闊な貧乏神。親に何度も禁酒を諭されても、能書きを垂れて酒をやめない放蕩息子など、枚挙に暇がない。

死生論を語る五篇の最後には、ある侍が一休和尚に「拙者も学問をいたして天地の間に一つも疑いは御座らぬが、仏法の地獄極楽の説は、有るのか無いのかどちらを取るべきか」と問う挿話が記されている。一休和尚は「なにその様な事を尋ねるとは何者ぞ」といい、武士とはいふが、「山伏」、「經節」か。武士とは命を捨てて敵中へ駆け込み、敵を打ち取って手柄とするもの。それを、地獄極楽の有無を尋ねるとは、世間では「なまくら武士」とも「穀潰し」、「喰潰し」いうのだと挑発する。武士は激怒して、「言わしておけば勝手

次第な悪口雑言、佛体を借りて居るとも其節には置ぬ、サア覚悟せよ」と、刀をスラリと引き抜く。逃げる一休、追う「鰐節」。詰め寄られた一休が振り向いて「それが誠の地獄じや地獄じや」というと、武士ははっと我に返る。

「如何様にも是が地獄で御座る さすれば今の御雑言は是を御知らせ下さらんとの御方便で御座るか たつた今迄無つた地獄が 和尚の仮の悪口を聞と忽ち出来ました 漸く只今合点か乗りました 扱も扱も難有や」と涙を流し御札をせられました れは 一休和尚につこと笑ひ「速に御合点かまいつて此方にも満足いたすヤレヤレ接しや極楽じやヲヲ夫か極楽極楽じや」と謂れたげな⁵¹

死生論の語りにおいても、このように活力と躍動感にあふれた話が挿入されている。そして、道話の最後に晩翠は唯一、自分について触れつつ、最後を次のように語って締めくくる。

私もこのよふにはなしにはいたしますか 兎角寝ほけもの 死にぞこなひの幽霊仲間て御座ります 宜しくご引導御願ひもふします⁵²

『心学道話』二巻、約250頁のなかのたった三行ではあるが、自分を寝ほけもの、死にぞこなひの幽霊仲間、といって最後を締める。この末尾の三行までは、晩翠の主観的な心象が読み取れるような箇所はない。禁欲的と表現できるほどに、教説が訥々と語られる道話の最後に、一休和尚に極楽と地獄を問う士の躍動感のある話を挿入し、締めでは突如として自分の呆けや老いをさらけ出して、とぼけてみせる。ここには、話の緩急の妙味を感じると同時に、晩翠の愛嬌ある人間臭さをも感じることができる。また、晩翠の教説においては、「活た学問⁵³」、「活た天道神仏の知恵⁵⁴」、「活た孝行⁵⁵」という言い回しによって、「活力」が強調されている。その思想には、今日只今の〈本心〉を知るための、前を向く力、が漲っているように思う。

晩翠が道話を説いた幕末期は、社会的不安に満ちた時代であったはずだが、晩翠の教説には、そうした世相を反映するような悲壮感、または不安感といったものを読み取ることは難しい。逆に、そうした時代には相応しからぬ前向きな活力が感じられるのだが、これをどのように理解すべきであろうか。歴史性という観点からみると、幕末期に人々の心においては不安の要素が充ちていたと思われるが、だからといって、そうした世相を反映した思想や行動が支持されるとは限らない。例えば、「御かげ参り」から「ええじゃないか」に繋がるムーブメントのように、むしろ、「世直し」という言葉に表象される、新しい社会変革への渴望感によって、平時の日常では想定できない活力が呼び起こされたことも考慮に入れる必要があるだろう。そして、地域特性からいえば、晩翠は東北よりもさらに北方の蝦夷地という未開拓のフロンティアを現前にしていたことも指摘できる。これらのことが、石門心学における「衰退時代」にもかかわらず、晩翠の教説にみる前向きな活力に、なにがしか作用したと考えることができるだろう。

おわりに

晩翠が説く〈本心〉に内在する心性論、そして世界認識論における天人合一と生々観は、いずれも梅岩が『都鄙問答』で説いた概念を忠実に継承していると思われる。そこで、ひとつの疑念が湧きあがってくる。手島堵庵が、「〈性〉を知るを〈本心〉を知ると言い換えた点は、平易化というより梅岩の思想を矮小化し卑俗化したものと評されている。⁵⁶」という評価についてである。堵庵より約100年後に石門心学を学んだ晩翠も〈本心〉を知ることを説いたが、この晩翠の教説は矮小化され、卑俗化されたものと評すべきなのだろうか。

森田健司は、〈性〉と〈本心〉の違いを明晰に解釈し、堵庵が目論んだのは、「梅岩の教説を「人間学にまで作直」すことにあったというべきであろう。しかしこれを「心学原理の簡素化」とするのは、いかにしても

根拠を欠いてはいまいか。人間学への作り直しは、「心学原理の簡素化」の作業ではなく、明らかに性質の転換である。そして、この性質の転換は、実は堵庵が独断で実行したものではなく、梅岩その人から受け継いだとみるのが、思想史的視覚からは自然であろうと思われる⁵⁷。」という。森田は堵庵の「性」とは、「道理であり、水でいうならば、四角の容器に入れば四角に、円形の容器に入れば円形になる。その性質自体を指すものであり抽象的な要素である⁵⁸」といい、「本心」は、「働きを内在した水そのものである。この「本心」は、我々の目に映ずる、現実世界で活躍するものに他ならない。このことを知れば「性」から「本心」への変更とは、石門心学の形而上学的要素を減ずる営為に相当する⁵⁹」という。

晩翠の〈本心〉は、「天よりうみつけれられた」動きのない〈性〉に対応し、〈私心〉は〈心〉に動きが加わった〈情〉に対応している。晩翠は〈情〉という言葉を用いていないが、梅岩が宋学から援用した「〈心〉は未発の〈性〉と已発の〈情〉を兼ねる」という概念を手掛かりにすれば、この解釈は可能となる。〈性〉と〈本心〉の違いにおいて、堵庵と晩翠は本質的に共通するものがあるように思われる。であれば、晩翠の教説は、梅岩の思想が「矮小化」し「卑俗化」したものではない。それは、梅岩由来の心性論と天人合一、生々観を敷衍しながら、仏教的死生論をも展開した、活きた思想、活きた実学であったといえる。

天保期以降には衰退し、明治維新を乗り越えられな

かったとされる石門心学ではあるが、晩翠の思想をさらに紐解くことによって、その系譜における新たな局面を見出すことができるのではないだろうか。晩翠が客死した後に設立された函館の講舎を拠点として、その教学が松前藩士らによって引き継がれ、のちにアイヌを教化する際に五倫の概念が用いられたことは、既に触れた。異民の教化に儒学が用いられた事例でいえば、台湾においては17世紀に入植した鄭成功らが、先住民を教化する際に儒教を用いたことはよく知られている。であれば、東アジアにおいて、儒学が伝播し発展した過程という観点から、次のように石門心学と晩翠を捉えなおすことができるのではないか。

儒学は中国に起源を持つものであるが、それが16世紀以降、日本において主流となり、その発展形態には水の波紋が拡散していくような連続性が見られる⁶⁰。石門心学はその波紋のひとつとして、18世紀の前半から幕末にかけて日本列島に拡がっていった。西川晩翠は幕末にその波紋が蝦夷地に到達し、アイヌ教化に儒学が用いられることとなる契機において重要な役割を担った。そして、その教説においては儒学由来の心性論と世界認識論のみならず、仏教由来の死生論が語られた。本来、儒家経典は強烈な経世済民的志向に満ちているが故に、儒家の注釈・解釈作業は、必然的に一種の実践的解釈学である⁶¹。晩翠の道話には、そのような東アジア儒学の実学的要素を顕著にみることができよう。(了)

注

- 1 空谷茂潤『五倫名義解』に、蝦夷通辞加賀傳蔵がカタカナによるアイヌ語翻訳文を付した『アイヌ語対訳五輪名義解』の写本が、函館市中央図書館に収蔵されている。
- 2 石川謙『石門心学史の研究』岩波書店、1938年。
- 3 同24頁。
- 4 同33頁。
- 5 同。
- 6 同。
- 7 同35頁。
- 8 小高敏郎『日本古典文学大系 97 近世思想家文集』岩波書店、1966年、351頁。

- 9 同 12 頁。
- 10 『函館市史』函館市史編纂室、1990 年、667-668 頁。
- 11 石川謙 1084-1085 頁。
- 12 同 1079 頁。
- 13 同 1078-1079 頁。
- 14 柴田実編『日本思想体系 42 石門心学』岩波書店、1971 年、478 頁。
- 15 『日本思想史辞典』山川出版社、2009 年、715 頁。
- 16 『心学道話』には篇の記載はないが、冒頭に経書を引用して始まる道話のまとまりとして、其壺に三篇、其式に二篇が収録されている。
- 17 西川晩翠『心学道話』其壺、函館市中央図書館所蔵、18 頁。本書には頁の記載がないが、筆者が便宜的に付した。
- 18 同其式 68-69 頁。
- 19 安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』平凡社、1999 年、25-26 頁。
- 20 西川晩翠其壺 113-114 頁。
- 21 同 112-113 頁。
- 22 同 91 頁。
- 23 柴田実編『石田梅岩全集』清文堂、1956 年、下巻 637 頁。
- 24 市川按司『新釈漢文大系 37 近思録』明治書院、1975 年、54-55 頁。
- 25 拙著「石田梅岩の思想と宋明心学」国際日本研究センター『日本語・日本学研究』10 号、2019 年、122 頁。
- 26 西川晩翠其壺 93-94 頁。
- 27 同 110-112 頁。
- 28 同 127 頁。
- 29 同 128 頁。
- 30 同 129-131 頁。
- 31 石川謙校訂『松翁道話』岩波書店、1936 年、89 頁。
- 32 森田健司『石門心学と近代』八千代出版、2012 年、167 頁。
- 33 拙著 124-129 頁。
- 34 石田梅岩『都鄙問答』平安書林、1739 年、卷之三 8 頁。
- 35 同 7 頁。
- 36 西川晩翠其壺 91-92 頁。
- 37 同 69-70 頁。
- 38 其式 46-47 頁。
- 39 其壺 28 頁。
- 40 同 104。
- 41 其式 81-82 頁。
- 42 同 83-84 頁。
- 43 同 89-91 頁。
- 44 同 91-92 頁。
- 45 同 96-97 頁。
- 46 中村元、福永光司、田村芳朗、今野達、末本文美士編『岩波仏教辞典第二版』岩波書店、2002 年、607 頁。
- 47 高野山の壇上伽藍に現存する鐘は、天文 6 年（1547）に改鑄されたものである。晩翠がその音を聞き、また撞いたとも考えられる釣鐘を、現在も日毎僧侶が撞いている。
- 48 其式 88 頁。
- 49 子安宣邦は、近世社会の支配的思想であり知識である儒教と、儒家知識人と同じ境地に立つ本居宣長の国学は、人々の救済的関心に応えることはなかったことを指摘している。そのうえで、平田篤胤が「人々の救済的関心に応えようとしたことは、彼自身がもつ救済希求とは別に、篤胤がその思想の受け手として知識人を越えた一般の人々を見出していたことにかかわっている」（『平田篤胤の世界』11 頁、ペリかん社、2001 年）という。幕末における、晩翠が説いた死生観と、篤胤が応えた救済的関心との相似は、今後比

較すべき検討課題と考える。

- 50 其式 116-117 頁。
- 51 同 115-116 頁。
- 52 同 117 頁。
- 53 西川晩翠其壺、17 頁。
- 54 同 61 頁。
- 55 同 131 頁。
- 56 山本眞功「手島堵庵」、子安宣邦監修『日本思想史辞典』ぺりかん社、2001 年、367 頁。
- 57 森田健司 92 頁。
- 58 同 91 頁。
- 59 同。
- 60 黄俊傑『東アジアの儒学』ぺりかん社、2010 年、21 頁
- 61 同 50 頁。

参考文献

- 石川謙校訂『道二翁道話』岩波書店、1935 年。
- 石川謙校訂『松翁道話』岩波書店、1936 年。
- 石川謙『手島堵庵心学集』岩波書店、1934 年。
- 石川謙『石門心学史の研究』岩波書店、1938 年。
- 石田梅岩『都鄙問答』平安書林、1788 年。
- 市川按司『新釈漢文大系 37 近思録』明治書院、1975 年
- 今井淳・山本眞功『石門心学の思想』ぺりかん社、2006 年。
- 小高敏郎『日本古典文学大系 97 近世思想家文集』岩波書店、1966 年。
- 子安宣邦『平田篤胤の世界』ぺりかん社、2001 年。
- 柴田実編『石田梅岩全集』清文堂、1956 年。
- 柴田実校訂『東洋文庫 154 鳩翁道話』平凡社、1970 年。
- 柴田実校注『日本思想大系 42 石門心学』岩波書店、1971 年。
- 鈴木大拙『無心ということ』角川書店、2007 年。
- 島田虔次『朱子学と陽明学』岩波新書、1967 年。
- 田尻祐一郎『江戸の思想史』中公新書、2011 年
- 竹中靖一『石門心学の経済思想』ミネルヴァ書房、1962 年。
- 玉懸博之『日本近世思想史研究』ぺりかん社、2008 年。
- 土田健一郎『江戸の朱子学』筑摩書房、2014 年。
- 西川晩翠『諸用日記』函館市中央図書館所蔵。
- 西川晩翠『心学道話』函館市中央図書館所蔵。
- 尾藤正英『江戸時代とはなにか』岩波書店、1992 年。
- 黄俊傑『東アジアの儒学』ぺりかん社、2010 年。
- 古田紹欽・今井淳『石田梅岩の思想』ぺりかん社、1979 年。
- 船戸雅也「石田梅岩の思想と宋明心学」国際日本研究センター『日本語・日本学研究』10 号、2019 年。
- 森田健司『石門心学与近代』八千代出版、2012 年。
- 安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』青木書店、1974 年。
- 吉田賢抗『新釈漢文大系 1 論語』明治書院、1960 年。
- 函館市編『函館市功労者小伝』1935 年。